

الأشعرية ومعركة السنّة^(*)

د. محمد بوهلال

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

سوسة

مقدمة :

تعتبر الأشعرية في نظر مؤرخي الفكر الإسلامي أهمّ فرقة كلاميّة سنّية بالمفهوم المتعارف لمصطلح السنّة. ولكن بسبب نشأتها المتأخّرة وخروجها من رحم فرقة اتّهمت بمعاذاة السنّة - وهي المعتزلة - وإصرارها على اعتماد طرق المتكلّمين في النظر والاستدلال، تعرّضت مدّة طويلة للنقد والاتّهام بالابتداع من قبل جماعات عديدة ذات انتماء أقدم إلى أهل السنّة مثل الحنفيّة والحنابلة.

حدث ذلك في مناسبات عديدة بدأت بمعارضة الفقيه الحنبلي أبي محمّد الحسن بن علي بن خلف البربهاري (ت 329 هـ) لأبي الحسن الأشعري (ت 324 هـ)، وعدم قبوله به ضمن أهل السنّة رغم تقربّه إليه

(*) بحث قدّم في ندوة : «جدلية المثال والواقع في قراءة التراث، التي نظّمها المعهد الأعلى لاصول الدين يومي 13 و 14 نوفمبر 2000.

بتصنيف كتاب الإبانة⁽¹⁾. وتواصل العداء الحنبلي للأشعرية وقتاً طويلاً، وأدرك أوجهه في فتنة أبي القاسم القشيري الأشعري والشريف أبي جعفر الحنبلي سنة 445 هـ.

وواصل الكرامية الحملة المعادية للأشعرية في بداية القرن الخامس. فسعوا بأبي بكر بن فورك (ت 406 هـ) لدى السلطان محمود ابن سبكتكين (ت 421 هـ) وطالبوا بمحاكمته. واتهمهم. تاج الدين السبكي (ت 771 هـ) بسمه وقتله لما أعياهم أمره⁽²⁾.

وعرفت الحملة في منتصف القرن الخامس للهجرة في عصر السلطان طغرل بك (ت 455 هـ) منعطفاً خطيراً، وذلك لما قاد وزيره عميد الدولة الكندري من عاصمة السلطنة نيسابور حملة منظمة ضد الأشاعرة بتحريض شديد من الفقهاء الحنفية انتهت بإيقاف كبار علماء الفرقة أو نفيهم عن خراسان، وكان من بينهم أبو بكر البيهقي (ت 458 هـ) وأبو القاسم القشيري (ت 465 هـ) وأبو المعالي الجويني (ت 478 هـ) وآخرون، وبهذه المناسبة كتبت عدة رسائل وشهادات في

(1) قال ابن أبي يعلى في وصف محاولات الأشعري: لما دخل الأشعري إلى بغداد جاء إلى البريهاري فجعل يقول: «رددت على الجبائي وعلى أبي هاشم ونقضت عليهم وعلى اليهود والنصارى والجوس وقتلت لهم وقالوا»، وأكثر الكلام في ذلك. فلما سكت قال البريهاري: «ما أدري بما قلت قليلاً ولا كثيراً، ولا تعرف إلا ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل». قال: فخرج من عنده وصنف كتاب الإبانة، فلم يقبله منه، ولم يظهر ببغداد إلى أن خرج منها.. أبو الحسن محمد ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج2، ص18، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

(2) تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ت. محمد الخلو ومحمود الطناحي، ج4، ص ص 130 - 131.

الدفاع عن الأشعرية، من أشهرها رسالة القشيري المسماة «شكاية أهل السنّة بحكاية ما نالهم من المحنة»⁽³⁾.

وتجددت الحملة في أواخر القرن الخامس عندما أحرق كتاب أبي حامد الغزالي (ت 505 هـ) الإحياء على ملا من الناس ببعض مدن المغرب⁽⁴⁾، ثم في أواخر القرن السادس عندما لم يتحمل المعتزلة مناظرات الفخر الرازي (ت 606 هـ) فأخرجوه من خوارزم ومن بلاد ما وراء النهر. وانتهى الأمر بكرامية هراة حسب السبكي إلى أن دسوا له السم فمات به⁽⁵⁾. وقد اعترف الرازي بما تعرّض له من خصومه وحساداه من طعن في عقيدته وشك في ولائه لعقيدة أهل السنّة والجماعة، واضطرّ إلى الدفاع عن نفسه والتذكير بالكتب التي صنّفها في الدفاع عن الاعتقاد السنّي⁽⁶⁾.

هذه المعاملة جعلت فرقة الأشعرية في وضع قلق. فهي تدين غيرها باسم السنّة وتعرّض بدورها لنفس الاتهام، بما اضطرّه إلى تبرير ذاتها والدفاع عن شرعيّتها ومراجعة أسسها باستمرار⁽⁷⁾ فكيف خاضت معركة

(3) انظر نصّها في المرجع السابق، ج3، ص 400 - 422.

(4) نفسه، ج6، ص ص 217، 219.

(5) نفسه، ج8، ص86. لمزيد التوسّع في معرفة المضايقات التي تعرّضت لها فرقة الأشعرية،

راجع: نجيب عياد، محن الأشاعرة، مجلة موارد، إصدار كلية الآداب والعلوم الإنسانية

بسوسة، العدد الثاني، 197، ص ص 55 - 76.

(6) الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1،

1986، ص ص 128 - 129.

(7) استمرّ دفاع الأشاعرة عن الأشعري والأشعرية ومحاولتهم إثبات سنّيتهما إلى وقت متأخر نسبياً، فقد كان ذلك هدفاً معلناً لتاج الدين السبكي (ت 771 هـ) في أكثر من موضع من طبعاته وخاصة في ترجمته للأشعري.

الشرعية ؟ وما هي خصائص السنّة التي عملت على بنائها ؟ للإجابة عن السؤالين نعقد مقارنة بين ثلاث لحظات مفصليّة من تاريخ الفكر الأشعري : لحظة التأسيس ويمثلها أبو الحسن الأشعري (ت 324 هـ)، ولحظة الانتقال ويمثلها الجويني، ولحظة الابتعاد عن الأسس ويمثلها الغزالي.

لحظة التأسيس

كان الأشعري مؤسس فرقة جديدة تزعم أنّها على مذهب أهل السنّة، وأنّها لا تبتدع شيئا وإنّما تحارب البدع. وكان يحاول إقناع معاصريه بهذا الرأي بترويج مقالات تنتمي إلى مجال معرفي نشأ تاريخياً وتطوّر خارج الدائرة السنّة، هو علم الكلام. فكان يبنّي مواقفه على أساس التصرّو الذريّ للعالم ويستخدم في الاستدلال منهج قياس الغائب على الشاهد دون تحفّظ بناء على أنّ «وجه الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً»⁽⁸⁾؛ ولكنّه حاول مع ذلك الإقناع بسنّيته متوخّياً عدّة طرق نوجزها فيما يلي :

1. إعلانه المسرحي عن التوبة وترك الاعتزال والالتحاق بأهل السنّة، وتصنيفه كتاب الإبانة إرضاء للحنابلة وتأكيداً لالتزامه باعتقاد إمامهم أحمد ابن حنبل (ت 241 هـ)⁽⁹⁾، وخروجه عن حياده المعتاد في كتابه

(8) الشهرستاني، الملل والنحل، دار الفكر، بيروت، د.ت، ص 94، الأشعري، اللمع، ص 10 - 14، 18، 20.

(9) قال فيه : «قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب ربنا عزّ وجلّ وبسنّة نبينا عليه السلام وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمّة الحديث، ونحن بذلك معتمدون وما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمّد بن حنبل نصر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون ولما خالف قوله مخالفون لأنّه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحقّ ورفع به الضلال وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزیغ الزانغين وشكّ الشاكّين ... الإبانة عن أصول الديانة، ط. دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند، 1321 هـ، ص 8 (ضمن مجموع).

المقالات بالإعلان عن انحيازه الصريح إلى عقيد أصحاب الحديث وأهل السنّة⁽¹⁰⁾.

2. تأليفه لرسالة في «الحثّ على البحث»⁽¹¹⁾ دفاعاً عن علم الكلام وردّاً على الحنابلة بعد اليأس منهم وإبطال زعمهم أنّ هذا العلم بدعة بحجّة عدم خوض الرسول في مسائله وذلك بقلب السؤال عليهم ومناقضة مذهبهم في إنكار جواز النظر والبرهنة على أنّ لمسائل الجليل والدقيق أصولاً في القرآن والسنّة⁽¹²⁾. والمبدأ الأساسي الذي دافع عنه في هذه الرسالة هو ضرورة وضع العقل في خدمة عقائد أهل السنّة، وهذه هي الوظيفة التي أعطاهم الأشاعرة لعلم الكلام⁽¹³⁾ والغاية من الربط بين

(10) نفسه، مقالات الإسلاميين، هلموت إيترو فسادن، ط3، 1980، ص 297.

(11) نشرها R.Frank، نشرة علميّة في : 152 - 83 pp، MIDEO، n°18، 1988، وهي نفس الرسالة المنشورة في عدّة طبعات بعنوان : «رسالة استحسان الخوض في علم الكلام.. ولا يعرف على وجه اليقين متى صنفها صاحبها، أقبل توبته أم بعدها ؟ انظر : M. Allard، Le problème des attributs dans la doctrine d'al-As'ari et de ses premiers grands disciples، Imprimerie catholique de Beyrouth، coll. Recherches، tXXXVIII، p 206. لكنّ حدة اللهجة التي تميّزها واستهدفها مقالات الحنابلة بشكل خاصّ يرجّحان تصنيف الأشعري لها بعد المعاملة السيئة التي لقيها من البرهاري. وقد أيد فرانك هذا الاستنتاج. انظر : مقدّمته الإنجليزيّة الطويلة على كتاب الحثّ، ص ص 91، 99.

(12) الأشعري، الحثّ، ص ص 135 - 137، 143 - 146، نفسه، اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، ت. الأب مكارثي، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، 1952، ص ص 8 - 9. وبدا استشهاد الأشعري بنصوص القرآن في اللمع للمتأخّرين ملوكاً غريباً، فبرّره أبو المعالي الجويني بـ «تقريب الأمر على منكري الكلام من الحشويّة والمقلّدة.. الجويني، الشامل في أصول الدين، ت. هلموت كلوبفر، دار العرب. الفجالة، القاهرة، 1960 - 61، ج1، ص 166.

(13) عرّف ابن خلدون الكلام بكونه علماً يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلة العقليّة والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة.. المقدّمة، الدار التونسيّة للنشر، 1989، ج2، ص 557.

الكلام وعقائد السلف مزدوجة : سلب الشرعيّة عن الكلام غير السنّي من جهة وتأكيد وحدة الأشاعرة والمحدّثين والفقهاء وأنّه لا اختلاف بينهم إلّا في طرق الاستدلال من جهة أخرى ⁽¹⁴⁾ ..

3. التمسك في مختلف المجالات بنهج وسط بين موقفين متناقضين كلاهما مذموم، مثل رفضه التعطيل والتجسيم في باب الصفات وإثباته الصفات المعنويّة السبع أو الثماني والصفات الخبريّة التي ورد ذكرها في الكتاب والسنة ⁽¹⁵⁾ وتمييزها عن الذات؛ ومثل إنكاره القول بالقدر أو الجبر في باب الأفعال وإثباته مقالة الكسب بديلا عنهما؛ ومثل إنكاره رؤية الله في الآخرة مطلقا أو الإقرار بها على نحو حسّي وإثباته صحتها في الآخرة بلا كيف ولا جهة ⁽¹⁶⁾؛ ومثل إنكاره القول بخلق القرآن أو بقدّم الحروف والأصوات وإثباته الكلام النفسي؛ ومثل رفضه إنكار ظواهر النصوص في باب التأويل أو الاقتصار عليها وأخذه بالظاهر والمؤوّل معا؛ وكذلك في مسائل الإيمان وارتكاب الكبيرة والإمامة وغيرها ⁽¹⁷⁾.

وبفضل إلحاحه المستمرّ على تأييده السنّة وموالاته أهلها تتحوّل الأشعرية شيئا فشيئا إلى سلطة علميّة مقبولة ومرجعيّة دينيّة معتبرة، انتسب إلى عقيدته عدد متزايد من التلاميذ والأتباع؛ فبات مذهبه عنوان

(14) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ص 313 - 315.

(15) الأشعري، اللمع، ص 38 - 39، أبو بكر محمد بن فورك، مجرد مقالات الشيخ

أبي الحسن الأشعري، ت.د. جيمرية، دار المشرق، بيروت، 1986، ص 41.

(16) ابن فورك، مجرد، ص 79.

(17) نفسه، ص 59 - 65، 149 - 180، الغزالي، إحياء علوم الدين، ت. سيد إبراهيم،

دار الحديث، القاهرة، ط 1، 1992، ج 1 ص 166، ابن عساكر، تبين كذب المفتري

فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ت. أحمد حجازي السقا، دار الجيل،

بيروت، ط 1، 1995، ص 150 - 152، ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 564.

سنية جديدة في علم الكلام أنضج وأكمل من سنية المتكلمين السنة الأوائل أبي العباس أحمد بن عبد الرحمن القلانسي (ت 235 ؟) والهارث بن أسد المحاسبي وعبد الله بن سعيد الكلابي (ت 241 هـ) (18).

لحظة الانتقال يمثل هذه اللحظة الجويني. كان زعيم الأشعرية في وقته، رسخ أقدامها بخراسان بفضل كتاباته ودروسه بالمدرسة النظامية، وذب عنها ضد خصومها، وهو ما كلّفه النفي إلى الحجاز. فكيف كان موقفه من الأصول التي وضعها المؤسس ؟

احتفظ الجويني بمقالات الأشعري الأساسية وخصوصا مقالة الصفات السبع، لكنه في المقابل أدخل تعديلات مهمة على منهج سلفه، وذلك في أربعة جوانب رئيسية :

1. كان الأشعري يمزج في مصنفاته الكلامية بين المسائل العقلية والمسائل السمعية، فيتكلم على البعث مثلا في عرض كلامه على إثبات وجود الصانع وصفاته (19). مع الجويني صار التمييز بين العقليات والسمعيات وتأخير السمعيات إلى ما بعد الفراغ من العقليات الأساس في تنظيم مسائل علم الكلام (20) وليس لهذا الفصل قيمة شكلية فحسب. بل هو دالّ أيضا على بلوغ درجة أرقى في تنظيم الأفكار والوفاء بشروط النظر العقليّ المحض.

(18) الشهرستاني، الملل والنحل، 31.

(19) الأشعري، اللمع، ص 8 - 9.

(20) انظر مسائل القسم الأول في : الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ت. محمد يوسف موسى وعلي عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، 1950، ص 3 - 357 ومسائل القسم الثاني فيه، بداية من ص 358 فما بعدها.

2. في باب الاستدلال توسّع الجويني في استخدام المنطق الأرسطي وخصوصا القياس الثلاثي ومبدأ السببية⁽²¹⁾، ولم يعد يكتفي مثل سلفه بألية ردّ الغائب إلى الشاهد.

3. وفي باب الاستدلال على الله بحدوث العالم أقحم مفهوما جديدا هو مفهوم المرجّح أو المخصّص، وفي إطاره صار الوجود الحادث وجودا جائزا. والجائز هو ما يستوي في شأنه وجهها الوجود والعدم، وليترجّح أحدهما لا بدّ من مخصّص يجعل أحدهما أولى من الآخر، وهو ما يجعل الوجود الإلهيّ واجبا منطقيا⁽²²⁾. وكانت هذه هي الخطوة الأولى في اتّجاه إقحام مفهوم واجب الوجود السينوي في التفكير الكلامي واستبدال تصوّر الذريّ للعالم بالتصوّر الفلسفي الفيضي.

4. وفي باب الصفات تبنيّ الجويني مفهوم الحال المعتزلي الأصل، وكان قد سبقه إلى استعماله من الأشاعرة أبو بكر الباقلاني (ت 403 هـ). والأحوال صفات لا يقال فيها إنّها موجودة أو معدومة، تتّصف بها الذات لعلّة. ككون الحيّ حيّا، ولغير علّة، ككون بعض الموجودات جوهرًا أو كونها عرضا، لونا - سوادا مثلا - أو كونا - حركة مثلا - أو غيره⁽²³⁾.

(21) اعترف الشهرستاني بأنّ الجويني أخذ فكرة السببية أو ما سمّاه بـ «الأسباب المتصاعدة» عن الفلاسفة الإلهيين. الملل والنحل، ص 99.

(22) الجويني، الشامل، ج 1، ص 15 - 147، 164، نفسه، الإرشاد، ص 28 - 29.

(23) نفسه، الإرشاد، ص 80 - 81. وقد بذل الجويني جهدا خاصّا في تقسيم الصفات وتمييز أنواعها في محاولة لتقديم تصوّر شامل للذات الإلهية ينسجم فيه بعداّ التعالي والتلبّس بالحوادث، فصنّفها إلى ثلاثة أصناف، أولا: الصفات النفسية، وهي الصفات المثبتة لذات الموصوف، الباقية ما بقيت تلك الذات، غير المقتضية لمعنى زائد عليها، مثل صفة الوجود، ثانيا: الصفات المعنوية، وهي الأحكام الثابتة للموصوف المعلّلة بعلة قائمة به مثل صفة العلم، فإنّ العالم عالم لعلّة هي قيام علم به لم يكن له قبل أن يعلم، وتسمّى تلك العلة معاني أيضا، ثالثا: الأحوال.

والفرق بينها وبين الصفات ضئيل : هو كونها - خلافا للصفات المعنوية لا تدلّ على ما يسمّيه المتكلمون عللا أو معاني تقوم بذات الموصوف، وإنّما تدلّ على ما يتّصف به من قامت به تلك العلل، ككون من له حياة حيا⁽²⁴⁾. وهذا التمييز مرتبط بمشكلة أخرى، هي مشكلة التمييز بين الاسم والتسمية والمسمى.

يدلّ ما سبق على أنّ الجويني تابع للأشعري في عدد من مقالاته ولكنّه بدأ يبتعد عنه بمخالفته في عدد آخر منها واقترب من المعتزلة والفلاسفة الإلهيين، وهو بذلك يمهد الطريق لمن بعده لمزيد من الابتعاد.

لحظة الابتعاد عن الأسس

لننّ حافظ الغزالي على المقالات المميّزة للأشعري، مثل الوسطية⁽²⁵⁾ والإقرار بالصفات السبع والقول بالرؤية والكسب، فإنّه خطأ خطوة كبيرة جدّا نحو الابتعاد عن مواقف المؤسّس ومنهجه الكلامي. ويمكن رصد هذا الابتعاد في خمسة مواقف متميّزة ذهب إليها الغزالي في مرحلة ما بعد التدريس ببغداد أي بعد سنة 488 هـ نستعرضها فيما يلي :

(24) في بيان الفرق بين الصفات والأحوال انظر : Allard, **Le problème**, pp389 - 391 ،

وخصوصا : Frank, Hal, dans E.I2., supp. 5 - 6, pp343- 348.

(25) وقد عبّر عن الوسطية بمفهوم الاقتصاد وجعل هذا اللفظ عنوانا لأهمّ كتبه الكلامية، ونسب في الإحياء حدّ الاقتصاد صراحة إلى الأشاعرة. انظر : إحياء، ج1، ص ص 166 - 167 ، ج3، ص ص 154 - 155 ، 357.

1. **الموقف الأوّل** نقده الجذريّ لعلم الكلام، واعتباره غير واف بمقصوده ⁽²⁶⁾ وعدّ طريقه في الاستدلال قاصرة عن درك الحقائق ⁽²⁷⁾، وإخراجه من دائرة علوم الدين. ففرق المتكلمين عديدة، لكنّ الغزالي ردّها إلى اثنتين فحسب، إحداها ضالّة والأخرى محقّة/ «فالضالّة هي التي تدعو إلى غير السنّة، والمحقّة هي التي تدعو إلى السنّة، والغرور شامل لجميعهم. أمّا الضالّة فلغفلتها عن ضلالها وظنّها بنفسها النجاة ... وأمّا الفرقة المحقّة فإنّما اغترارها من حيث إنّها ظنّت بالجدل أنّه أهمّ الأمور وأفضل القربات في دين الله». وتوصّل بناء على ذلك إلى أنّ الجدل الكلامي مخالف للسنّة وإلى أنّ الأنجي للعبد اشتغاله بمجادلة نفسه ومجاهدتها ⁽²⁸⁾.

2. **الموقف الثاني** قوله بتعذّر معرفة الله وصفاته على التحقيق، وهو ما يجعل كلام المتكلمين في الذات والصفات قليل الفائدة في نظره ⁽²⁹⁾.

(26) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، نشر فريد جبر، اللجنة اللبنانيّة لترجمة الروائع، بيروت، 1969، ص 16.

(27) الغزالي، **المقصد الاسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنی**، ت. فضله شحاته، دار المشرق، بيروت، 1986، ص 72، نفسه، **القسطاس المستقيم**، ت. فيكتور شلحت، دار المشرق، بيروت، ط2، 1986، ص ص 13 - 16، 99.

(28) «فاشتغالي بمخاصمة نفسي ومجادلتها ومجاهدتها لتترك الدنيا للأخرة أولى، هذا لو كنت لم أنّه عن الجدل والخصومة. فكيف وقد نهيت عنه؟ وكيف أدعو إلى السنّة بترك السنّة؟». نفسه **إحياء**، ج3، ص ص 611 - 612.

(29) نفسه، **جواهر القرآن ودرره**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص 24، **مشكاة الأنوار**، ت. أبي العلاء عفيفي، الدار القوميّة للطباعة والنشر، القاهرة، 1964، ص 56، نفسه، **إجماع العوامّ عن علم الكلام**، ت. سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، ط1، 1993، ص ص 53، 76، **المقصد**، ص ص 113، 71، 11.

3. الموقف الثالث اقترابه في موضوع التوحيد - وهو أهم قضية شغلت بال المتكلمين - من مواقف أصحاب الحلول المعدودين عند أهل السنة من الزنادقة، وذلك بقوله بالفناء الصوفي في الذات الإلهية وردّه الوجود المتعدد إلى الوحدة مستعيرا له عبارة أبي سعيد الخراز «عين الجمع»⁽³⁰⁾ ومكتيا عنه بهذين البيتين الخمريين :

رقّ الزجاج ورقّت الخمر فتشابهها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

4. الموقف الرابع إعطاؤها مضمونا جديدا لما احتفظ به من مقالات أشعرية أصلية مثل مقالة الوسطية والسببية ورؤية الله في الآخرة. فقد استمدّ فهمه للوسطية من موقف أنثروبيولوجي أخلاقي يضع الإنسان في منزلة وسط بين الملكية والبهيمية⁽³¹⁾، وبني موقفه من السببية على رؤية أنطولوجية عامة تقرّ بالحدسية الميكانيكية لما يسميه بالأسباب الكلية الدائمة الراجعة بدورها إلى سبب وحيد هو الله الذي

(30) نفسه، إحياء، ج2، ص 453، ج4، ص 380، نفسه، مشكاة الأنوار، ت. أبي العلاء

عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964، ص ص 57 - 63 - 91 - 92.

(31) عبّر عن ذلك من خلال تشبيهه الإنسان في تعلّقه بالوسط بـ «نملة القيت في وسط حلقة محمية على النار فلا تزال تهرب حتى تستقرّ على المركز الذي هو الوسط. فلو ماتت ماتت على الوسط، لأن الوسط هو أبعد المواضع عن الحرارة التي في الحلقة المحيطة. فكذاك الشهوات محيطة بالإنسان إحاطة تلك الحلقة بالنملة. والملائكة خارجون عن تلك الحلقة. ولا مطعم للإنسان في الخروج. وهو يريد أن يتشبّه بالملائكة في الخلاص. فأشبهه أحواله بهم البعد. وأبعد المواضع عن الأطراف الوسط. فصار الوسط مطلوبا في جميع هذه الأحوال المتقابلة». إحياء، ج3، ص ص 154 - 155.

يسميه مسبب الأسباب⁽³²⁾. وأقام تصوّره للرؤية على فهم خاص لها يعتبرها درجة من درجات الوضوح المعرفي تقع فوق مرتبة الإدراك الحسي والمعرفة العقلية⁽³³⁾.

5. الموقف الخامس تخليه عن التصوّر الكلامي الذري للعالم واستبداله بتصور كوسمولوجي معقد يقوم على ثنائية عالم الملك وعالم الملكوت وعلى نظرية أفضل العوالم الممكنة. وفي ذلك احتضان لمقالة الأصلح وتطوير لها؛ وهي النظرية التي لم يقتنع الأشعري بوجاهتها، وكانت السبب المعلن في تخليه عن الاعتزال⁽³⁴⁾.

وهم السنية

مثلت الأشعرية أول الأمر إدانة للانحراف المعتزلي ومحاولة لبناء كلام سني يرد الاعتبار للصفات الإلهية ولسلطة الله المطلقة على العالم من خلال صياغة نسقية لاعتقادات السلف يقبلها أنصار النقل وأنصار العقل

(32) نفسه، المقصد، ص 98 - 105، 157. وأد في الإحياء فكرة حتمية تقدّم الشرط على مشروطه فقال: «لا يتقدّم متقدّم ولا يتأخّر متأخّر إلّا بالحقّ واللزوم، وكذلك جميع أفعال الله تعالى. ولولا ذلك لكان التقديم والتأخير عبثاً يضاهي فعل المجانين ... فكلّ ما بين السماء والأرض حادث على ترتيب واجب وحلّ لازم لا يتصور أن يكون إلّا كما حدث وعلى هذا الترتيب الذي وجد. فما تأخّر متأخّر إلّا لانتظار شرط، والمشروط قبل الشرط لا محالة، والمحال لا يوصف بكونه مقدوراً فلا يتأخّر العلم عن النطفة إلّا لفقد شرط الحياة، ولا تتأخّر عنها الإرادة بعد العلم إلّا لفقد شرط العلم، وكلّ ذلك منهاج الواجب وترتيب الحقّ ليس في شيء من ذلك لعب واتفاق، بل كلّ ذلك بحكمة وتدبير.. إحياء، ج4، ص 393 - 394.

(33) نفسه، إحياء، ج4، ص 477 - 481.

(34) سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ت. أحد حجازي السقا، مطبعة مورافتي، ط1، 1987، ص 11 - 12، وانظر نص المناظرة القصيرة التي وقعت بين الأشعري وأبي علي الجبائي في مسألة الأصلح في: السبكي، طبقات، ج3، ص 356.

معا. لكنّ الحفر في آثار هذه الفرقة كشف عن جذور غير سنية لأشهر مقالاتها وبيّن أنّ أكثرها لم يبتكره الأشعري بنفسه وإنّما أخذه عن سلفه من متكلمي أهل السنة وعن خصومه من المعتزلة والإمامية وغيرهم⁽³⁵⁾؛ وقد انطوى بعضها على معان ليست سنية إلّا في قشرها الخارجي، وهذا ما يفسّر معارضة الحنابلة للأشعرية. وأظهرت المقارنة بين شيوخها اختلافات أساسية يخفيها تماثل عباراتهم، يمكن عدّها دليلاً على ابتعاد المتأخّرين عن الأصول وخروجهم عن الفرقة لأنّ الوفاء للحظة التأسيس متعذّر، وكلّ ما يستطيعه الأتباع هو تقديس هذه اللحظة. وقد أدّى ذلك في النهاية بحسب تعبير المستشرق وات إلى «ذوبان الكلام الأشعري في لهيب من الفلسفة»⁽³⁶⁾.

(35) من ذلك أنّه أخذ في باب الصفات الإلهية بفكرة المعاني القائمة باللّه وبصيغة «لا هي اللّه ولا هي غيره»، اللّتين قال بهما قبله عبد اللّه بن كلاب القطان (ت 241 هـ). وأخذ عنه أيضاً مقالة الكلام النفسي بكلّ تفاصيلها. انظر: الأشعري، مقالات، ص ص 298، 546، 584. Van Ess, Ibn Kullab et la Mihna, ARABICA, t37, 1990, p235, 585 كما استعمل صيغة «لا هي اللّه ولا هي غيره»، فيما يخصّ علاقة القرآن باللّه كلّ من أحمد بن حنبل وهشام بن الحكم. الأشعري، مقالات، ص 582. وذهب فان آس إلى أنّ هذه الصيغة ذات جذور ثنوية ديوانية ومسيحية أرثوذكسية شرقية. نفس المرجع ص ص 209 - 211. وقد يكون الأشعري يأخذ عن ابن كلاب أيضاً التمييز بين القراءة والمقروء، وهي فكرة أخذها ابن كلاب بدوره عن المعتزلة. نفسه ص 193. أمّا مصطلح الكسب وصيغة «كسب للعبد خلق لله»، فقد استعملها قبل الأشعري بأكثر من قرن ضرار بن عمرو المحسوب على المعتزلة. انظر:

D.Gimaret, *Téories de l'acte humain en théologie musulmane*, Vrin, Paris, 1980, p67.

وانظر أيضاً:

M. Watt, *The origin of the Islamic doctrine of aquisition*, J.R.A.S part 3 and 4, 1943, p 235.

كما استعملها الحسين النجّار. انظر جيمريه، نفس المرجع، ص 71. أمّا ما يتعلق بدقيق الكلام فمجمّل مقالات الأشعري مستوحاة من الكلام المعتزلي بمدرسته البصرية والبغدادية.

(36) «à la fin, l'école ash'arite disparut dans une flambée philosophique». M. Watt, *Ash'ariya*, E.I.1, t1, p 718.

حاول بعض الأشاعرة المتأخرين التقليل من خطر هذا الاختلاف، فعدّوه اختلافا مقبولا لأنه ناتج عن انفتاح على تيارات سنّة أخرى (37). كما اعتبروا تأثر الأشاعرة المتأخرين بالمصادر الخارجيّة سطحيًا فشبه السبكي ما تسرّب إلى كتب الغزالي من أفكار الفلاسفة بما يقع على المجاهد من دم الكفار حين يخترق صفوفهم ويعمل سيفه فيهم ضربا وقتلا (38). لكنّ هذا الرأي في نظرنا خاطئ لأنّ منطلقه هو التسليم بأنّ الأشعرية نسق تكوّن واكتمل نهائيا مع الأشعري، وهذا لا ينطبق على مذهب حيّ يخضع للامتحان ويتعرّض للمراجعة باستمرار؛ وكلّ المذاهب الكلاميّة في القرون الخمسة الأولى على الأقلّ من هذا القبيل. ففي القرن الثالث بالنسبة إلى الزيدية وفي القرن الخامس بالنسبة إلى الإماميّة الاثناعشرية استوعب الشيعة مجمل الفكر الاعتزالي ولم يلفظوا منه إلّا ما كان في تضارب واضح مع أصولهم مثل مقالة المنزلة بين المنزلتين بالنسبة إلى الإماميّة. واستوعب أهل السنّة بمرور الوقت عناصر مهمّة من الفلسفة والاعتزال والتصوّف، وكذا صنعت سائر الفرق. وإلى جانب ذلك نعتقد أنّ لشخصيّة المتكلم دورا مهمّا في رسم اعتقاده وتطويره، لأنّ الإيمان - حتّى في الديانة الإسلاميّة - يستند إلى تجربة نفسيّة عميقة تكسبه طابعا فرديا أساسيا. لكن الدراسات الإسلاميّة لم تنتبه بعد إلى أهميّة هذا الطابع الفردي في دراسة العقائد الإسلاميّة.

لقد بات واضحا بعد الذي استعرضناه أنّ السنّة الأشعرية وهم ادّعاء الأشاعرة ثمّ صدقوه. ونقصد الآن بالسنّة فكرة المحافظة على الحقيقة الأصليّة التي وصلتنا عن طريق السلف والتي تمثّل الفرقة أكمل تعبير عنها.

(37) لم ير السبكي فيما أحدثه الغزالي أكثر من أفكار أشعرية مزوجة بكلام الصوفية.

طبقات، ج 6، ص 246.

(38) نفسه، ج 6، ص 254.

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو التالي : إذا كان التلاميذ يخرجون فعلياً بصفة جزئية أو كلية عن الأصول التي حددها المؤسس فلماذا لا يعترفون صراحة بخروجهم عن تلك الأصول ويتحرّرون من المرجعية الفكرية لمؤسسها ؟ لماذا يستمرّون في الادّعاء الخاطئ بأنهم على ولائهم التام له ؟ ⁽³⁹⁾ لماذا تبقى الفرقة مستمسك الجميع ولا يجروا أحد على التخلص من هيمنتها، حتّى إنّ من يخرج صراحة عن مرجعيته القديمة يسارع إلى الانتماء إلى مرجعية أخرى قائمة، كما فعل الأشعري ؟

ومّا يزيد من أهميّة السؤال أنّ ما قلناه بشأن الأشعرية ينطبق في رأينا على الفرق الكلاميّة الأخرى أيضاً وعلى سائر المنظومات المعرفيّة الإسلاميّة من حديث وتفسير وفقه وأصول وغيرها. فكلّ طائفة من العلماء ما تفتأ تدّعي السنيّة والتمسك بالأصول بالرغم من خروج آخرهم عمّا وضعه أولهم ! ومّا له دلالة في هذا السياق أنّ مصنّفات المؤسّسين قد ضاعت كلّها أو معظمها، كما ضاع الكثير من مصنّفات اتباعهم المباشرين، المتأخّرين. وهذا ينطبق على أهل السنة انطباقه على غيرهم. وهو يدلّ على ضرب من التنكّر للأصول، وإن كنّا لا ننكر إسهام العوامل التاريخيّة الأخرى في هذا الضياع.

(39) من أحسن من يعبر عن هذه المفارقة الغزالي. فبالرغم من ابتعاده الشديد عن الأشعرية في كثير من المسائل المهمّة لم يتنكّر قطّ لهذه الفرقة بلسان صريح، وإن فضّل في أغلب الأحيان التخصّي وراء أسماء مبهمّة كالسلف وأهل السنة وأهل الحقّ متبعا في ذلك سلفه الأشعري والبغدادى والقشيري والجويني، ولكن لأسباب مختلفة. ولا نجد تبجّحا ظاهرا بالأشعرية إلّا عند المتأخّرين، مثل المازري المالكي والسبكي الشافعي. ونعتقد أنّ الأشاعرة السابقين حتّى عصر الجويني كانوا يستخدمون هذه الأسماء العامّة المبهمّة إخفاء لنسبة كانت عرضة لملاحقة السلط القائمة والتغافا على حصار شرّس كان يخضع له اتباعها. أمّا الغزالي فكان يلتجئ إليها إخفاء لنسبة لم يعد يؤمن بها كثيرا، لكنّه كان في نفس الوقت محتاجا إليها لتسريب أفكاره الجديدة في الوسط السنيّ.

إنه هذا الموقف المزدوج للمفكرين القدامى، نقصد إصرارهم على السنيّة بالرغم من إبتعادهم عملياً عنها، جعل بنية تفكيرهم مزدوجة كذلك. فخطابهم يشتمل على بنية فكرية واعية ومصرّح بها هي بنية الانتماء إلى فرقة «أهل الحق»، وعلى بنية أخرى باطنة يخضعون لها جميعاً بلا وعي وبقطع النظر عن انتماءاتهم الخاصّة خضوع مستعمل اللغة لقواعد لغته. البنية الأولى بنية إقصائية لا تهتمّ بالوحدة وبالقواسم المشتركة - وهذا هو المعنى الأصلي لكلمة «فرقة» - وهي الفاعلة في الواقع الاجتماعي الظاهر. والبنية الثانية تخضع لها كلّ الفرق بدرجة واحدة رغم اختلافاتها الفكرية، وهي المسؤولة عن وحدة الفكر الإسلامي القديم باتجاهاته ومدارسه المختلفة. فما تفسير هذا الازدواج والتمسك الكاذب بالأصل ؟

إنّ مختلف المنظومات العلميّة في الثقافة العربيّة، وإن كانت مهتمة بالجانب العملي فإنّه في المقام الأوّل منظومات للحقيقة، بمعنى أنّ غايتها الأولى هي تحديد الحقيقية والبرهنة عليها. فعلم الكلام يحدد حقيقة الاعتقاد وحقيقة الوجود والمصير، وعلم التفسير يحدّد حقيقة مقاصد الشارع، والفقه يحدّد حقيقة مقاصد الشارع العمليّة، وعلم اللغة يحدد حقيقة مقاصد العرب في مخاطباتهم إلخ. وهذه الحقيقة المطلوبة ذات مدلول ميتافيزيقي، بمعنى أنّها حقيقة جاهزة تامّة قبلية، إذن سابقة للفكر، وليست شيئاً يبنيه الإنسان ويطوّره وربّما يتراجع عنه. إنّها موجودة في مصدر ما، وما على المرء إلّا أن يكتشفها فيه. لذلك كانت آليات الإدراك التي استخدمتها الثقافة العربيّة الإسلاميّة في أغلب الأحيان

آليات لتلقّي الحقيقة لا لبنائها، يمكن حصرها في الرواية والإخبار والتفسير والشرح والاستدلال والترجمة، وهذا ينطبق حتّى على الفلسفة. فليست الفلسفة كما فهمها الفارابي وابن سينا وابن رشد سوى تبيين لحقيقة مقاصد الفلاسفة اليونان وخصوصا لمقاصد أرسطو⁽⁴⁰⁾. بل ينطبق على الشعر أيضا، فهو صناعة تقوم على الاحتذاء والتوزيع على مثال سابق، وهو في وهم كثير من العرب ضرب من الوحي مصدره الشياطين أو الجنّ.

وولّد هذا الفهم للحقيقة بنية تفكير خاصّة تقوم على مبدأ المطابقة، وهو ما يظهر في مستويات أنطولوجيّة ومعرفيّة عدّة أهمّها المستويات الأربعة التالية :

* المطابقة اللفظيّة في علوم الرواية - وعدد كبير من العلوم العربيّة قائم عليها مثل الحديث والتاريخ والأدب والتصوّف -، ومن هنا جاءت الحاجة إلى تنشيط الذاكرة وحمايتها بشتّى التقنيات التي تضمّنتها علوم الرجال والطبقات والجرح والتعديل ومراتب الإسناد.

* المطابقة الدلاليّة في علوم التأويل، وغايتها القصوى إدراك مقاصد المتكلم ليتطابق فهم المؤلّ مع نيّة المتكلم.

(40) انتقد ابن سينا دور بعض القوم من أحداث المتفلسفة الإسلاميّة في تشويش الفلسفة إذ لم يفهم غرض الأقدمين.. النجاة، دار الافاق الجديدة، بيروت، د.ت، ص 308. وانتقد ابن رشد بدوره ابن سينا لأنّه لم يفهم آراء القدامى وشوّهها. تلخيص ما بعد الطليعة، ت. عثمان أمين، ط. مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1958، ص 4، 19، 41، 52. وهذا ما فهمه الغزالي جيّدا، لذلك حين رام تصنيف كتاب يعرف فيه بنظريّات الفلاسفة قبل التصديّ لنقدّها لم يجد عنوانا أنسب من «مقاصد الفلاسفة».

* والمطابقة الموضوعية في علوم الطبيعة، وفي هذا الإطار عرّف المتكلمون والفلاسفة العلم بكونه ضرباً من مطابقة العلم للمعلوم وانطباع مثال صورة المعلوم في النفس العالمة ⁽⁴¹⁾.

* والمطابقة العملية في علم الأخلاق. فالطاعة ليست سوى احتذاء لمثال سابق في الذهن، بل كذلك كلّ فعل وسلوك ⁽⁴²⁾.

كيف نشأت مسلمة الحقيقة القبلية في الثقافة الإسلامية وتحوّلت إلى مبدأ باطني يفرض على المفكر بنية تفكير خاصة أهمّ مميزاتاً مبدأ المطابقة؟ نعتقد أنّ هذه المسلمة نشأت عن الأساس الأصلي الذي أقيم عليه صرح ثقافتنا القديمة، وهو الوحي. ويتضمّن مفهوم الوحي معنيين أساسيين :

(41) حدّ الباقلاني العلم بكونه «معرفة المعلوم على ما هو به.. الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، محمد زاهد الكوثري، مؤسسة الخانجي، القاهرة 193، ص 13، وفي خصوص حدّ الفلاسفة له، انظر: الغزالي، مقاصد الفلاسفة، نشر محيي الدين صبري الكردي، مطبعة السعادة، مصر ط 1 سنة 1331 هـ، ص 18 - 19، 151، 289، 297 - 298. وفي معيار العلم قال: «العلم معناه مثال مطابق للمعلوم كالصورة والنقش الذي هو مثال الشيء.. معيار العلم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 1993، ص 292 - 293، 48. وفي الأحياء قال: «فالعالم عبارة عن القلب الذي فيه يحلّ مثال حقائق الأشياء.. ج 3، ص 20. وفي شرحه لاسم المصوّر من أسماء الله الحسنی ذهب إلى أنّ حظّ العبد منه، هو اكتساب الصورة العلمية المطابقة للصورة الوجودية، فإنّ العلم صورة في النفس مطابقة للمعلوم.. المقصد، ص 83.

(42) فإنّ الشيء قبل أن يوجد في نفسه فله وجود في العقل. وإنّما يتوجّه إليه الطلب بعد حصوله في العقل. وإحداث القديم غير داخل في العقل، فكيف يقوم بذاته طلب إحداث القديم؟ وكذلك سواد البيض لا وجود له في العقل، وكذلك قيام القاعد ... فإنّه كما يشترط في المطلوب أن يكون معدوماً في الأعيان يشترط أن يكون موجوداً في الأذهان أي في العقل حتّى يكون إيجاده في الأعيان على وفقه في الأذهان فيكون طاعة وامتنالاً أي احتذاء لمثال ما في نفس الطالب. فما لا مثال له في النفس لا مثال له في الوجود.. المستقصى، ص 70 - 71.

أ - المعنى الأول هو طريقة مخصوصة في الوصول إلى الحقيقة تتميز بالتلقي من مصدر علوي لا يتاح إلا لافراد مخصوصين.

ب - والمعنى الثاني هو الحقيقة نفسها في أشمل معانيها وأدقها، ويعبر عنها بامتياز نص القرآن في كليته. وتتحد الحقيقة بالله لأن «الحق» أحد أسمائه، فتصبح ذات طابع مفارق ما يلبث أن يسحب على الفرقه ذاتها، فتغدو هي والحقيقة شيئا واحدا (43).

وكلا هذين المعنيين يعبر عن مسئلة الحقيقة القبلية، ويدعم بنية المطابقة. ولا يجوز انطلاقا من هذه الرؤية اعتبار الفرق بين المقلدين والمجتهدين فرقا نوعيا رغم كل ما قيل (44)، بل ينبغي اعتباره مجرد اختلاف في الدرجة والمرجعية. فالمقلد هو من يأخذ الحقيقة من سلفه، والمجتهد هو من يأخذها مباشرة من المصدر الأول الذي أخذ منه السلف. وهذا في مجال الفلسفة مثلا هو كل الفرق بين ابن رشد وسابقيه : فالكندي والفارابي وابن سينا رضوا بأن يأخذوا الحقيقة الأرسطية من الشراح القدامى، فوقعوا في الخلط والخطأ، أما ابن رشد فعاد إلى الأصول وناقش الشراح ووضع شرحه الشخصي لحقيقة أرسطو. وهذا المعنى تجاوز التقليد، لكنه بقي في الجوهر مرتبطا بأرسطو - متقيدا بفلسفته يرنو إليها باعتبارها أرقى تعبير وأدق عن الحقيقة. وهذا هو

(43) في لغة الغزالي، «العدل»، «الحق»، «الواجب»، الفاظ مترادفة صالحة لوصف المعرفة والوجود على حد سواء. انظر مثلا : إحياء، ج 4، ص 398.

(44) الغزالي من أكثر المدافعين عن فكرة التباين بين المقلدين والمستبصرين، فالتقليد عنده والتعصب للمذاهب يقودان إلى الضلال. أما الاستبصار - بمعنى إدراك المرء الحقيقة بنفسه من مصادرها - فوحده الضامن للنجاة وعلو الدرجة. والعبارة التي كثيرا ما يستخدمها في أداء هذا المعنى حتى صارت كالشعار له هي القولة الشهيرة المنسوبة إلى الإمام علي: «لا تعرف الحق بالرجال، بل اعرف الرجال، بالحق». معيار، ص 144، المنقذ، ص 9.

المفهوم الذي أعطاه المجددون المسلمون لحركات التجديد التي أطلقوها طيلة التاريخ الإسلامي، قد ظلّ هدفهم هو العودة إلى «المنابع الأصلية الصافية».

وفي العصر الحديث تفسّر بنية المطابقة غياب إصلاح ديني جذري في الإسلام يفتح طريقا جديدة للتعامل مع الوحي ومع العالم. ذلك أنّ الخروج عن السنية اعتبر سقوطا في الكفر أو البدعة، ولا تكون البدعة إصلاحا. كما أن تماهي الحقيقة والفرقة منع من ظهور النزعة الفردية ومن الاعتراف للآخرين بحق المعارضة الفكرية، وتسبب في تواصل القديم في الحاضر واستمرار الانتماء إلى الجماعة بمعناها الضيق حتّى في أكثر دوائر المجتمع حداثة.